61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 38 20 SEPTEMBRE 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES MARIALES

APRES LA DEFINITION DU DOGME DE L'ASSOMPTION

Nunquam satis de Maria. — La définition du dogme de l'Assomption a provoqué une émulation nouvelle dans le monde théologique. Nous voudrions relever ici quelques-unes des meilleures publications mariales portées à la connaissance de la rédaction de l'*Ami du clergé*.

1. — Tout d'abord un excellent livre du P. Neubert, bien connu comme mariologue depuis la publication de son premier ouvrage, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* (Paris, 1903). Sa nouvelle étude mariale est intitulée *De la découverte progressive des Grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption* [1]. Se rapprochant du point de vue exposé par le Directeur de l'*Ami* (1951, p. 465-468), M. Neubert montre « comment le peuple fidèle, en contemplant d'une vue d'ensemble la figure de la Vierge telle qu'elle lui apparaissait dans l'Evangile, a deviné peu à peu, sous la direction du Saint-Esprit, ce que l'amour filial de Jésus a fait pour sa Mère, et comment il a voulu partager avec elle ses fonctions et ses privilèges, dans la mesure où, pure créature et femme, elle était capable d'y participer » (p. 8).

En dehors de la conception virginale de Jésus et de la Maternité divine, aucun des privilèges de Marie ne se trouve explicitement affirmé dans l'Evangile. Par quelle voie a-t-on pu faire sortir du texte sacré les autres prérogatives aujourd'hui admises par le peuple fidèle ? Non certes par le raisonnement théologique : il arriva même que ce raisonnement fut employé pour les combattre. La pureté parfaite de Marie, en Orient, son Immaculée Conception, en Occident, en sont une preuve. Ainsi, dans la Révélation faite à tous les fidèles, savants et ignorants, les premiers n'ont pas su voir ce que les seconds ont aperçu avec une clarté de plus en plus éblouissante. Des théologiens ont pu s'égarer au sujet de la Vierge Marie en syllogisant sur tel détail ; de simples fidèles ont vu juste en gardant les yeux fixés sur l'ensemble des connaissances qu'ils avaient acquises sur le Christ et sa Mère et sur leurs relations réciproques. Le point de vue du peuple fidèle est que Jésus, parfait enfant de la Vierge, a partagé avec sa Mère toutes les richesses surnaturelles dans la mesure où elle était capable de les recevoir. Non pas identité de prérogatives, mais analogie. Analogie dont on saisit ressemblances et différences à l'aide de vérités connexes qui permettent de comprendre ce qui sépare et ce qui rapproche la Mère du Fils.

Ces affirmations mariales ont besoin, néanmoins, d'un critère extérieur d'infaillibilité : ici interviendront les garanties que nous possédons par rapport à toutes les vérités de foi : le sentiment unanime des fidèles, l'enseignement ordinaire des pasteurs et, dans certaines circonstances particulièrement graves, la définition infaillible du magistère extraordinaire. En attendant cette certitude de la foi, les vérités mariales progressent sous l'influence de la vie spirituelle des fidèles, des causes extérieures de la dévotion du peuple chrétien, du progrès même d'autres vérités connexes et enfin des études entreprises par les théologiens dans un esprit d'amour et de vénération.

On vient de parler des théologiens. Quel est donc leur rôle précis ? Si le théologien ne découvre pas la vérité, il peut au moins l'exprimer en formules concrètes et vivantes ; chercher les liens qui unissent entre elles les vérités relatives à Jésus et les vérités relatives à Marie ; juger de la cohérence des doctrines mariales avec les autres doctrines reçues. Il le fera avec largeur d'esprit, amour de la vérité, humilité intellectuelle, union intime avec Dieu. Ce n'est encore là qu'un début : le théologien exposera les prérogatives mariales dans l'ordre qui leur convient, montrera les harmonies qui unissent entre eux les privilèges de la Mère de Dieu ; il expliquera ces privilèges, en montrera le bien fondé et les défendra contre les attaques des adversaires.

Ces principes sont facilement applicables au dogme de l'Assomption. Si l'Ecriture est sans mention explicite de cette vérité, elle fournit cependant un certain nombre d'indications d'où, peu à peu, la contemplation pieuse du peuple chrétien, guidée par l'Esprit-Saint, dégagea la glorification du corps de Marie avec une certitude de plus en plus grande. L'A. se fait ici l'écho des théologiens qui l'ont précédé. L'exposé de ce qu'il appelle « le travail de la tradition » est puisé, en grande partie, dans l'ouvrage monumental du P. Jugie. Retenons-en simplement la conclusion principale : elle concerne le caractère révélé de la croyance à l'Assomption corporelle de Marie :

> « A propos du caractère révélé d'une doctrine, les théologiens parlent de révélé explicite ou implicite, formel ou virtuel. Mais ils ne sont pas tous d'accord sur le sens de ces termes ni sur la certitude qui s'attache à chacune de ces sortes de révélé. Il n'est pas nécessaire ici de prendre position dans leurs débats. Tous

[1] E. Neubert. — **De la découverte progressive des Grandeurs de Marie. Application du dogme de l'Assomption.** — In-12 de 210 p., 385 fr. — Paris, Spes.

admettent la certitude du caractère révélé d'une affirmation qui est contenue dans une révélation comme la partie est contenue dans le tout. Or tel est bien le cas de la glorification anticipée du corps de Marie. La vérité générale dans laquelle l'a perçue l'intuition du sens chrétien affiné par les dons d'intelligence et de sagesse, c'est la piété filiale de Jésus, faisant participer sa Mère à ses diverses prérogatives, comme cela ressort de l'Evangile même. Les fidèles l'ont toujours référée à cette piété filiale, dans laquelle ils la voyaient contenue comme une conséquence nécessaire ; nécessaire peut-être pas d'une nécessité abstraite, purement logique, mais d'une nécessité vitale, découlant de la piété filiale concrète du Fils de Dieu fait homme pour sa Mère immaculée » (p. 188-89).

Le développement s'est fait conformément aux conditions qu'on a rappelées, et devait aboutir à la définition.

On voudra lire cet excellent aperçu de la découverte progressive des Grandeurs de Marie qui peut être couronnée, espérons-le avec l'auteur, par d'autres consécrations solennelles de vérités déjà acquises.

2. — M. Neubert est très fermement partisan d'une assomption précédée de la mort. Il rejoint la position prise dans l'*Ami* (22 février 1951, p. 118-119). Le R. P. Roschini qui a tant écrit en faveur de la définition du dogme, semble d'un avis opposé. Dans un récent article, il étudie « le problème de la mort de la Très Sainte Vierge après la constitution dogmatique *Munificentissimus Deus* » [2].

L'article ne présente pas d'intérêt en ce qui concerne l'opinion des théologiens avant la définition dogmatique ; il ajoute fort peu de chose à ce que nous avons dit soit en 1950, p. 609-614, soit en 1951, p. 118-119. Par contre, il complètera heureusement ce que nous avons écrit dans ce dernier article.

La définition dogmatique de l'Assomption, déclare le P. Roschini, a jeté quelque lumière sur le problème de la mort de Marie. Tout d'abord, elle a précisé la notion théologique de l'Assomption : glorification céleste de l'âme et du corps de la Vierge. Cette précision implique, en second lieu, une nette distinction entre l'Assomption et la mort. La Bulle fait complètement abstraction soit de la mort et de la résurrection, soit de l'immortalité. Sans doute, certains documents relatés font mention de la mort ; mais « il est trop évident qu'ils ne sont pas inclus dans la Bulle pour prouver le fait de la mort — dont il est fait abstraction — mais uniquement pour prouver le concept de l'Assomption, tel qu'il est défini » (p. 161). La foi des fidèles, dit la Bulle, s'est peu à peu manifestée dans une lumière plus parfaite : « Les fidèles ont admis sans peine, dit Pie XII, que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son divin Fils, quitta cette vie » (*ex hac vita decessisse*) [3].

Sur ce texte le P. Roschini fait trois remarques : au lieu de l'expression toute nue et crue « mourir », la Bulle use d'un euphémisme, d'une atténuation : « a quitté cette vie » qui ne signifie expressément que laisser, abandonner la vie présente ; — de plus, cette opinion, exprimée en termes très atténués, n'est pas attribuée par la Bulle à l'enseignement de l'Eglise, c'est-à-dire des pasteurs, mais bien aux fidèles. En tout cela, rien de décisif en faveur de la mort. Et, s'il s'agit de la mort, les motifs qui ont incité les fidèles à l'admettre se réduisent à deux : la passibilité de Marie et sa ressemblance avec son divin Fils. Deux motifs qui n'ont ici rien de décisif. Mais, tout en admettant la mort de Marie comme chose allant de soi, continue la Bulle, « cela n'a pas empêché les fidèles de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière ». Bien plus, ajoute le texte pontifical, « éclairés par la grâce divine et poussés par leur piété, ...ils ont contemplé dans une lumière chaque jour plus vive l'admirable harmonie et concordance des privilèges... accordés à Marie ». Il apparaît clairement que le fait présumé de la mort de Marie serait cité dans la Bulle principalement en raison du développement de la croyance à l'Assomption.

Une autre allusion très nette à la mort de Marie, rapportée dans la Bulle, est le texte du Sacramentaire Grégorien : « Vénérable est pour Nous, Seigneur, la fête de ce jour, en lequel la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle, mais cependant ne put être humiliée par les liens de la mort... » (Col. 1478). Mais le contexte montre avec évidence que le document est cité, non pour prouver la mort de Marie, mais uniquement, comme l'indique l'alinéa précédent, pour montrer dans les livres liturgiques... « des expressions en quelque sorte concordantes pour attester que lorsque la Vierge, Mère de Dieu, quitta cet exil pour les demeures éternelles, il arriva pour son corps sacré, par une disposition de la divine Providence, ce qui était en harmonie avec sa dignité de Mère du Verbe incarné et avec les autres privilèges qui lui avaient été accordés » (*Id.*). La secrète du Sacramentaire est citée à titre de simple exemple de l'affirmation qu'on vient de rapporter et qui, elle-même, fait totalement abstraction de la mort de Marie.

Ces deux exemples suffisent à préciser le sens à donner aux textes similaires tirés des saints Pères et des théologiens.

L'auteur rapporte en note un petit fait suggestif : « Dans le n° de décembre 1950 d'*Acies ordinata* (organe des Congrégations mariales) est reproduite la photographie d'une prière à Marie dans son Assomption, avec des corrections autographes de S. S. Pie XII. Parmi ces corrections, il y a la suppression des paroles relatives à la mort de Marie. D'ailleurs le Saint-Père a fait connaître sa pensée à ce sujet, ce qui permet de préciser le sens à donner à la Constitution « *Munificentissimus Deus* » (Cf. *Ragguaglio Mariano*, 1950, p. 65). Dans cette Constitution, selon le Saint-Père, il est fait absolument abstraction de la mort. Ainsi, conclut R., « tombent toutes les interprétations arbitraires données dans les articles de maintes revues ».

Conclusion : liberté de discussion sur la mort de Marie ; liberté d'autant plus grande que, dans la nouvelle messe, on ne lit plus la secrète faisant allusion à la mort de la Vierge : *pro conditione carnis migrasse cognoscimus ;* que, dans la Bulle comme dans la nouvelle messe, se trouve placé en

[2] Gabriele-Maria Roschini, O. S. M., **Il Problema della morte di Maria SSma dopo la Costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus »** dans *Marianum*, fasc. II, 1951, p. 148-163.

[3] Trad. de la *Doc. cath.*, 19 nov. 1950, col. 1477.

pleine lumière le principe de la stricte dépendance de l'Assomption par rapport à l'Immaculée Conception, la glorification du corps virginal de Marie étant présentée par la Bulle comme le triomphe suprême de la nouvelle Eve sur le péché (*Id.*, col. 1485). L'A. espère qu'après la définition dogmatique, le nombre des théologiens se déclarant en faveur de l'immortalité de Marie ira croissant et qu'ainsi le plan divin de revanche sur le démon apparaîtra total et sans restriction au moins dans un membre de l'humanité rachetée.

3. — La proclamation du dogme ne rend pas inutile le travail consciencieux et approfondi du même auteur sur « *le Dogme de l'Assomption* » [4]. (Conférences à Radio - Vatican, préparatoires à la définition).

Nous n'avons à exposer ici que les raisons alléguées par R. en faveur d'une définition dogmatique.

Le premier et le principal argument — celui qu'a retenu tout spécialement Pie XII — est « la voix de l'Eglise ». Les affirmations explicites de l'Eglise enseignante, pape et évêques, la célébration de la fête dans toute l'Eglise depuis des temps très anciens, sont des signes manifestes de l'unanime sentiment de l'Eglise enseignante et enseignée relativement au triomphe de la Vierge Mère sur « l'aiguillon de la mort » (I Cor. xv, 55). Mais comment ce fait, qui n'est pas purement historique, peut-il être objet de foi ? Le P. R. le considère comme implicitement révélé, spécialement dans l'Immaculée Conception : « Tous les arguments qui prouvent directement l'Immaculée Conception, c'est-à-dire l'immunité par rapport à la faute, prouvent aussi, indirectement, l'Assomption corporelle au Ciel, c'est-à-dire l'immunité de la peine » (p. 32).

« La voix de l'Ecriture » ne se fait entendre que d'une manière implicite, soit dans la prophétie du protévangile tout au moins dans le sens dogmatique que lui a donné la tradition, soit dans la double salutation de l'ange et d'Elisabeth, à Marie.

« La voix de la Tradition » devient de plus en plus sensible et universelle à mesure que progresse l'affirmation de la croyance dans les quatre périodes qui en partagent l'histoire : du Ier au Ve siècle, du Ve au Xe, du Xe au XIIIe et enfin du XIIIe à nos jours. Tradition que l'état actuel des études permet de considérer comme apostolique et qu'il faut étendre, semble-t-il — (nous rejoignons ici le thème de l'article précédent) — à l'exemption de la mort elle-même.

Les connexions du privilège de l'Assomption avec les autres privilèges de Marie sont multiples. Connexion étroite avec la maternité divine, à tel point que, sous cet aspect, l'Assomption apparaît d'une convenance qui implique l'inconvenance positive de l'hypothèse contraire. Connexion avec l'Immaculée Conception, et c'est là, semble-t-il, l'argument le plus fort en faveur de l'Assomption, la mort étant, dans le plan actuel de la divine providence, la peine du péché. Il fallait que la Vierge remportât tout au moins sur la mort la victoire d'une résurrection glorieuse anticipée. Connexion avec le rôle de Corédemptrice : c'est ici le parallélisme Adam-Eve, le Christ-Marie, suggéré par S. Paul (I Cor., xv, 20-22) et que l'auteur traduit ainsi : « De même qu'à cause d'un homme et d'une femme (Adam et Eve) est venue la mort, ainsi, à cause d'un homme et d'une femme (le Christ et Marie), nous avons eu la vie, la résurrection de la mort » (p. 82). Connexion enfin avec la royauté universelle : pour que cette royauté de Marie pût s'affirmer totalement dans la gloire, il était indispensable que son corps y fût lui-même glorifié.

Cet exposé garde toute sa valeur, même après la Bulle *Munificentissimus Deus.* On recourra toujours avec profit aux travaux du savant mariologue italien.

4. — Nous indiquerons brièvement deux autres ouvrages du fécond théologien : a) *L'Assomption et l'Immaculée Conception* [5]. Si Marie est montée au Ciel c'est parce qu'elle est l'Immaculée. Thème que nous avons entendu déjà dans l'ouvrage précédent ; — b) *La Mariologie de S. Thomas d'Aquin* [6]. Ouvrage d'importance primordiale, offrant une synthèse claire et complète de la doctrine mariale du Docteur Angélique, en deux parties. La première, intitulée « *historia mariana* » rassemble les multiples éléments dispersés dans les différents écrits du saint Docteur, en les groupant sous trois chefs : de la naissance à l'Annonciation ; de l'Annonciation à la vie publique du Christ ; de la vie publique du Christ à l'Assomption. La seconde comprend trois sections : la mission de Marie, c'est-à-dire sa maternité divine, spirituelle et universelle ; les privilèges marials (conception immaculée, impeccabilité, plénitude de grâce, virginité, assomption) ; culte marial. On lira tout particulièrement avec intérêt ce qui concerne l'Immaculée Conception, où l'auteur ne dissimule rien des difficultés qui ont arrêté S. Thomas, bien que des principes thomistes puisse se déduire le dogme défini par Pie IX.

5. — Nos lecteurs qui consulteront le cahier I (mai 1951) des *Mélanges de science religieuse* de Lille, y trouveront un article intéressant de Mgr Glorieux sur « *Alain de Lille, docteur de l'Assomption* » [7]. Cet auteur, de la fin du XIIe siècle, est encore, dans une grande partie de sa vie, une énigme pour les historiens. Ses œuvres occupent tout le t. CCX de la *P. L.* Sans prétendre faire de lui un docteur marial à l'égal de S. Bernard ou de S. Albert le Grand, ce qu'il a écrit sur la Sainte Vierge aurait dû être évoqué dans les travaux qui précédèrent la définition du dogme de l'Assomption. Dans son monumental ouvrage, le P. Jugie lui consacre une page (p. 376-377), et conclut à l'hésitation du « Docteur universel » sur le fait de l'Assomption. L'étude de Mgr Glorieux vient à point pour préciser la pensée d'Alain.

L'ouvrage le plus connu d'Alain est sa Somme *Contra hæreticos :* quatre livres dirigés respectivement contre les Albigeois, les Vaudois, les Juifs et les Mahométans. A deux reprises, il y traite de la Vierge. Contre les Albigeois qui, mettant en

[4] G.-M. Roschini, O.S.M., **Il dogma dell'Assunzione.** — In-8 de 123 p. (Studi mariani), Angelo Befardetti, éditeur, Rome, 1950. — Ces conférences sont différentes du *Dogma mariano* (*Ami*, 1950 p. 477).

[5] G.-M. Roschini. — **L'Assunzione e l'Immacolata Concezione. Assunta perchè immacolata.** In-8 de 123 p., Rome, 1950, 350 lire.

[6] G.-M. Roschini. — **La Mariologia di San Tommaso.** In-8 de 311 p. (Studi mariani), Rome, 1950, 1200 lire.

[7] « Mélanges de Science religieuse », Mai 1951 : P. Glorieux, **Alain de Lille, Docteur de l'Assomption,** p. 5-18.

doute la réalité physique du corps du Christ, ne pouvaient admettre la maternité divine, « Alain revendique et défend la réalité charnelle de la Vierge ; elle est de notre race, de la descendance de David ; elle est de notre nature, non d'une nature éthérée. Et si le Christ a pu naître d'elle sans porter atteinte à son intégrité, il nous faut conclure hardiment au miracle, non pas à une différence de nature et à un corps subtil ». Contre les Juifs qui niaient le caractère miraculeux de la conception et de l'enfantement, il argumente en partant de la prophétie d'Isaïe : « *Ecce Virgo concipiet* » (VII, 14) ou du texte d'Ezéchiel : « *Porta hæc clausa erit et non aperietur* » (XLIV, 2). Il ajoute que la conception virginale était nécessaire pour que le Christ naquît sans péché. Maternité divine et virginité perpétuelle, tels sont les deux points particulièrement retenus dans le *Contra Hæreticos*.

Sa doctrine sur l'Assomption doit être cherchée dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Alain entend tout y expliquer en fonction de Marie, selon un sens symbolique qui souvent sacrifie le sens littéral. Plusieurs passages du Commentaire affirment nettement l'Assomption. Au ch. II, ℣ 16-17, « le Christ appelle à lui sa mère obéissante ; elle accède à la lumière éternelle et son Assomption détruit en elle toutes les infirmités du corps et de l'âme ». Au début du ch. V, le Christ parle « *Veni in hortum meum, soror mea sponsa* ». Ce jardin est le paradis céleste, lieu des délices de la vie éternelle. Nul doute que le Christ n'y appelle Marie en corps et en âme. Expliquant le « *mille tui pacifici et ducenti his qui custodiunt fructus ejus* » (VIII, 12), « le chiffre mille indique la rémunération éternelle dans laquelle se trouve la vraie paix et la plénitude ; les deux cents marquent la double couronne du corps et de l'âme, que la Vierge a reçue dans le ciel ». Cette interprétation fait mieux comprendre un autre passage (VIII, 5), où les esprits célestes admirent et célèbrent celle qui monte vers eux, venant du désert et appuyée sur son bien-aimé

Deux autres passages ajoutent à la foi en l'Assomption quelques considérations plus neuves.

Le commentaire du « *Revertere, revertere Sulamitis* » (VI, 12) expose quatre motifs qui postulent pour Marie le privilège de la glorification anticipée :

« La mère du Sauveur n'a pu demeurer captive de la mort et du monde ; la vierge intacte n'a pu connaître la corruption du tombeau ; la vierge sainte que jamais le péché n'a effleurée, doit jouir de la même liberté que les purs esprits ; la mère du Christ-Roi doit près de lui recevoir les hommages des saints et des anges. »

Le second est le texte quelque peu déconcertant qui a fait ranger Alain parmi les adversaires de l'Assomption par le savant P. Balic, dans son ouvrage *Testimonia de Assumptione B.M.V., ex omnibus sæculis* (Rome, 1948) et devant lequel le P. Jugie reste hésitant. Commentant le ch. III, Alain montre la Vierge cherchant le Christ après l'Ascension ; elle reste sur terre quelque temps encore et cependant elle finit par réaliser son vœu et parvient à la vision désirée de son aimé. Elle le tient : *tenui eum, nec dimittam* (III, 4). Mais voici les réserves :

« Si la Vierge Mère est ressuscitée, si elle est montée au ciel en chair ; ou quand elle est ressuscitée et montée au ciel, tout cela est incertain. Aussi le Christ adjure-t-il les filles de Jérusalem (III, 5), c'est-à-dire l'Eglise de ne jamais rien définir concernant le fait ou le temps de la résurrection de la glorieuse Vierge » (*P. L.*, CCX, 74 BC).

Commentant le ℣. *Adjuro vos*, Alain semble expliquer l'intention qu'il prête au Christ : il voudrait réserver à une initiative de Marie le soin ou le privilège de révéler le mystère de son Assomption ; les Eglises ne doivent pas prévenir sa volonté. Mgr Gl. donne une explication plausible de cette réticence :

« Peut-être, dit-il, y a-t-il là-dessous une allusion, un rapprochement tout au moins, avec le fait qui avait été, un siècle plus tôt à l'origine du culte de l'Immaculée Conception : à savoir le *Miraculum de Conceptione*, l'apparition miraculeuse de Notre-Dame dont Heslin, abbé de Ramsay, aurait été favorisé vers l'an 1070, la Vierge lui ayant fait promettre pour prix de la protection qu'elle lui accordait dans la tempête, de faire célébrer chaque année, le 8 décembre, la fête de sa Conception Immaculée. Il se peut qu'Alain ait souhaité, pour le mystère de l'Assomption, une intervention semblable de la Sainte Vierge. Telle serait, croyons-nous, la portée des apparentes réserves qu'il fait » (p. 15).

L'article suggestif du savant médiéviste se clôt sur un texte d'Alain, sermon *In die beate Virginis Marie de assumptione*, encore inédit et qui se lit dans un précieux manuscrit de Paris (*Bibl. Nat., nouv. acquis. lat. 335*, f° 115 v - 117).

6. — La mariologie de S. Robert Bellarmin est plus accessible et mieux connue. Sa doctrine sur l'Assomption se trouve principalement, mais non exclusivement, dans le sermon qu'il prononça à Louvain le 15 août 1570. Le P. Sébastien Tromp a recueilli les éléments épars de cette doctrine dans un récent article que les théologiens devront consulter [8]. Très affirmatif sur la mort de Marie, Bellarmin affirme non moins catégoriquement l'incorruption du corps virginal demeuré trois jours au tombeau, sa résurrection glorieuse (qui équivaut à sa rédemption), son ascension au Ciel et son exaltation finale.

L'antiquité de la fête de l'Assomption était, pour Bellarmin, le meilleur motif de croire à une glorification, sur laquelle l'Ecriture est muette et la Tradition, les Pères, ne nous apportent, dans les premiers siècles, aucune affirmation explicite. Il ne serait pas difficile d'ailleurs de trouver, dans la théologie bellarminienne, les raisons de haute convenance qui postulent en faveur de l'Assomption : assimilation de la Mère au Fils, exigences de la maternité divine, connexion intime entre la virginité, la plénitude de grâce et le couronnement final. Un dernier point mérite d'être relevé : tout privilège qu'elle soit, l'Assomption n'est pas, comme l'Immaculée Conception, un don purement gratuit de Dieu ; elle est aussi la récompense méritée par Marie en raison des trois vertus qu'elle a pratiquées singulièrement : pureté de sa chasteté ; humilité ; charité. Nous avons comme un écho de cette doctrine dans un beau sermon de Bourdaloue, qu'on ne saurait trop relire.

7. — Terminons cette petite revue mariale en signalant à nos lecteurs un travail considérable,

[8] Seb. Tromp, S. J., **Doctrina S. Roberti Card. Bellarmini de Assumptione B. M. V. in cœlum,** dans *Marianum*, fasc. cit., p. 133-147.

entrepris par le R. P. Braun, O. P., *La Mère de Jésus dans l'œuvre de S. Jean* [9]. Le distingué professeur a saisi, dans les écrits johanniques, les traits d'une doctrine mariale déjà remarquablement élaborée. Son exposé est partagé en six sections qui correspondent aux principaux aspects de la pensée johannique : 1° La Mère de Jésus ; 2° Le mystère de Cana ; 3° Marie au Calvaire ; 4° La Femme et le Dragon ; 5° La Mère du Disciple ; 6° Notre Mère. Simple annonce, de notre part, d'une étude suggestive et profonde, sur laquelle il y aura lieu de revenir ultérieurement.

A. Michel.

[9] F.-M. Braun, O. P., **La Mère de Jésus dans l'œuvre de S. Jean** (deux articles publiés dans la *Revue Thomiste*, 1950, 1951).

L'usage du tabac dans le clergé

Deux documents récents nous invitent à revenir sur cette question. Ils sont d'inégale valeur, mais se complètent l'un l'autre. Le premier est une lettre circulaire adressée aux Supérieurs des Instituts religieux du monde entier et intitulée : *De usu tabaci in statibus perfectionis*. Elle est datée du 10 janvier 1951 et signée du Cardinal Micara, préfet de la Congrégation des Religieux. Elle n'a pas été publiée dans les *Acta Ap. Sedis*, mais elle a reçu l'approbation du Souverain Pontife le 8 janvier 1951 [1]. Le second document est un article publié en italien par le R. P. Agostino Gemelli, dans la *Rivista del Clero Italiano* [2] et intitulé *Del fumare*. Cet article n'a pas de caractère officiel, mais tire son importance de la compétence médicale et de l'esprit religieux du Recteur Magnifique de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, dont les avis sont écoutés avec attention en Italie et à Rome même [3].

I

I. — La *Lettre circulaire*, par son origine et son contenu concerne tous les religieux et eux seuls, qu'ils soient prêtres ou non, qu'ils appartiennent à un Ordre, à une Congrégation, à une Société de vie commune ou à un Institut séculier, tous compris dans la formule « Etats de perfection ».

L'occasion en furent les consultations, les plaintes, les dénonciations portées devant la Congrégation des Religieux par des Supérieurs, des chapitres généraux et même des Ordinaires au sujet de l'usage du tabac à fumer dont des religieux avaient contracté l'habitude au cours de la dernière guerre.

[1] Nous citons ce document d'après le texte latin du *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, fasc. III-IV, 1951, p. 113-115, et nous utilisons les *Adnotationes* non officielles qu'y a jointes le R. P. Gutiérrez, C.M.F., *ibid.*, p. 115-121.

[2] Numéro de septembre 1951, p. 363-367.

[3] L'analyse donnée dans l'*Ami du Clergé* (1949, p. 233-235), d'un article humoristique publié dans une revue des Etats-Unis a eu le mérite de poser le problème dont traitent ces documents récents et de provoquer quelques réactions de la part de nos lecteurs ; mais comme les lettres que nous avons reçues à ce sujet étaient toutes, sauf une, ou anonymes, ou sans indication d'adresse, elles sont allées au panier, comme il convenait.

La S. Congrégation avait été sollicitée de mettre cette question au programme du Congrès des Religieux qui se tint à Rome en novembre-décembre 1950. Elle ne le jugea pas opportun ; les principes de solution, étant certains, n'avaient pas à être discutés ; l'autorité des Supérieurs sur ce point devait être affermie, non soumise à un examen ; enfin beaucoup d'instituts avaient déjà des prescriptions formelles dont il importait seulement d'urger l'application. Le P. Gutiérrez cite, à titre d'exemple, onze Constitutions religieuses où l'usage du tabac est interdit par un précepte général, les exceptions étant très strictement réglementées si elles s'avèrent nécessaires. Retenons, comme significatives entre toutes, cette directive donnée dans la *Règle du gouvernement de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes :* « On n'admettra point ceux qui, ayant l'habitude du tabac, ne peuvent s'en passer... Les fautes contre les vertus votales, etc..., l'usage du tabac à fumer... sont motifs de refus. »

II. — La position juridique prise par la S. Congrégation est présentée en cinq points.

1. — Quand l'usage du tabac a été l'objet de prescriptions imposées par la Règle, le Chapitre ou les Supérieurs compétents, les inférieurs doivent les observer et les supérieurs doivent en urger l'observation. La S. Congrégation confirme ces ordonnances au nom de son autorité propre.

2. — Si, dans d'autres Instituts religieux, l'usage modéré du tabac est reçu et légitime, il doit être réglé de telle sorte que l'esprit de pauvreté, de mortification soit sauvegardé, ainsi que l'édification du prochain.

3. — Les Supérieurs, s'appuyant sur leurs Conseils, peuvent dans ces deux cas (n. 1 et 2) et doivent, s'il y a lieu, édicter des normes qui règlent pour l'usage du tabac le mode, la quantité, le temps et le lieu.

4. — D'une façon générale, la S. Congrégation est défavorable *(obsistit)* à l'introduction de l'usage du tabac et à un adoucissement de la discipline sur ce point.

5. — Si les Ordinaires ont donné aux clercs de leurs diocèses des règles sur l'usage du tabac, surtout en public, les Supérieurs doivent les faire ponctuellement, saintement et très fidèlement observer par tous les religieux. Les Ordinaires feront connaître aux Supérieurs les infractions commises par des religieux.

Le document romain invite, en terminant, les Supérieurs à transmettre à la S. Congrégation les dispositions existant actuellement dans leur « Religion » et celles qu'ils auraient à prendre sans retard à ce sujet.

III. — Un bref commentaire de ces dispositions préceptives s'impose.

Tout d'abord on remarquera, en lisant le n° 2, que l'usage du tabac peut être admis dans certains cas ; il doit être alors réglementé avec soin par les Supérieurs. Il est peu probable que ces formules visent le cas, certainement très rare, où des médecins conseilleraient à un sujet malade ou affaibli l'usage du tabac. Il s'agit plutôt de religieux vivant dans des contrées malsaines, soit par excès de brume froide, soit par excès de chaleur humide; pour ces religieux, surtout s'ils sont missionnaires,

l'usage modéré du tabac peut être l'objet d'une mesure générale de tolérance, ou même positivement autorisé. L'intervention des Supérieurs aura pour but, dans ce cas, de maintenir cet usage dans les limites d'une modération convenable et contrôlée, sauvegardant la pauvreté et la mortification.

Ces exceptions mises à part, la S. Congrégation intervient pour « réprimer et extirper l'usage illicite du tabac introduit çà et là, principalement à l'occasion de la guerre ». Et elle donne explicitement les motifs de sa sévérité.

1. — La pauvreté religieuse, dit-elle, est en cause. Cet usage du tabac constitue une dépense spéciale d'une certaine importance, peu compatible avec la pauvreté ; et le risque est assez grand que cette dépense ne soit pas soumise très fidèlement au consentement et au contrôle du Supérieur compétent.

Dans le commentaire, Gutiérrez, citant Goyenèche, précise : « Si l'on cherche de quelle manière un religieux fumeur se procure du tabac, actuellement très cher, on constate que ce ne peut être que parce qu'il s'est constitué une bourse personnelle, en retenant pour soi illicitement de la monnaie. Peu importe d'ailleurs que celle-ci lui vienne de sa propre industrie, ou de son office, ou du superflu de ses voyages, ou de dons faits soit par des amis, soit par des parents, etc. De là peuvent naître de fréquentes infractions au vœu de pauvreté, qui, du fait de l'accumulation de petites sommes, seraient non seulement légères, mais ordinairement deviendraient peu à peu graves (*ex coalescenti materia, nedum leves, verum etiam graves sensim sine sensu devenire solent*). »

En effet, poursuit Gutiérrez, ce genre d'infractions peut devenir *grave en soi*, soit par leur répétition, soit par l'habitude qu'on en prend, soit par la quantité d'argent dépensée pour fumer ; — *grave* aussi *par les circonstances :* par exemple si on le fait en public, ce qui peut apparaître comme un mépris de l'autorité ; s'il y a scandale, ce qui arriverait si un religieux ancien abusait souvent du tabac en présence de plus jeunes, un Supérieur en présence d'inférieurs, etc.

2. — L'obéissance religieuse peut aussi être en cause de façon qui engage la conscience. Sans doute « l'usage du tabac est de soi une chose indifférente : n'étant ni prohibée, ni commandée par une loi divine, elle n'est ni bonne, ni mauvaise moralement. Mais cet usage peut être l'objet d'une loi particulière ou d'un précepte personnel. » Quand une défense de ce genre existe, l'usage du tabac devient moralement prohibé.

Il est vrai, continue Gutiérrez, que s'il s'agit d'un point de Règle ou d'un commandement *général*, l'infraction, faite une fois ou l'autre en matière légère, n'a pas plus de gravité morale que toute autre infraction du même genre à l'égard de la Règle ou des Constitutions, qui, *par elles-mêmes*, n'obligent pas sous peine de péché ; n'oublions pas cependant que s'il n'y a pas péché contre la Règle, il peut y avoir péché contre le vœu ou la vertu de pauvreté, comme nous le disions à l'instant. Et surtout l'*obéissance*, elle aussi (vœu et vertu) peut être intéressée par de tels manquements à une prescription légitimement imposée. Car le Supérieur peut, par un précepte général, obliger en conscience ses sujets. Il peut aussi imposer, par un ordre *personnel*, une obligation spéciale à l'un d'eux. Il peut, enfin, faire de cet ordre personnel (en observant les règles de la prudence requise en pareil cas) un « *précepte formel imposé au nom de la sainte obéissance* », et devant une faute grave contre ce précepte, aller *jusqu'à l'exclusion* du religieux désobéissant.

Ces affirmations sont assez importantes pour que nous croyions utile de reproduire ici (d'après Gutiérrez), les trois réponses données le 15 février 1951, aux questions posées par un Supérieur à la S. Congrégation des Religieux.

An... imponi seu confirmari generale præceptum valeat in conscientia obligans : *a*) quod omnes sodales, superiores et subditos, cogat ad non utendum nec publice nec privatim tabaci fumo ? *b*) quod omnes superiores liget ad non impendendum in tabaci fumum pro sodalibus quodlibet, vel minimum, bonum Congregationis ? *c*) quod omnes subditos et superiores, vetat quodlibet bonum personale, quomodolibet religioso obveniens, in tabaci fumum impendere ? — S. Congr.... ad tria dubia *affirmative* respondendum censet.

An præceptum generale de quo supra, in casibus particularibus : *a*) sub gravi etiam imponi valeat ? *b*) et etiam sub voto obedientiæ confirmari possit ? — Ad *a*) *Affirmative*, dummodo materia in singulis casibus certe gravis dici valeat in se (ex quantitate illicite adhibita seu adhibenda, ex frequentia, ex habitudine, etc.) vel ex adjunctis (ex forma, ex scandalo, etc.). Ad *b*), *Affirmative*, ex doctrina communi et probanda.

An in casu certæ violationis præcepti particularis gravis, etiam sub obedientiæ voto obligantis, possit procedi contra transgressores ad normam juris, adhibitis etiam monitionibus et sanctionibus canonicis ? — *Affirmative*, servatis regulis canonicis.

Trois remarques sont à faire à propos de ces réponses. 1° Dans la Congrégation dont il s'agit, le Supérieur avait proscrit l'usage du tabac par un précepte légitime ; 2° Ces réponses n'ayant pas été officiellement publiées n'ont de force strictement obligatoire que dans la Congrégation pour laquelle elles ont été faites ; 3° Elles indiquent cependant à tous jusqu'où va la pensée et la volonté de la S. Congrégation des Religieux relativement à l'usage du tabac.

Ce que nous venons d'exposer (sous ce n° III) regarde le jugement *moral* qu'il convient de porter sur l'usage du tabac par les religieux. Or toute obligation morale positive doit être interprétée suivant les règles générales qui concernent la moralité des actes humains. Aussi (la remarque est de Gutiérrez), la loi n'est stricte et rigoureuse que s'il s'agit d'un usage quasi habituel du tabac ; « car il peut se trouver des causes excusantes qui rendent cet usage non seulement licite, mais même saint (*sanctum per modum actus*), par exemple l'amitié, la charité, etc. ; toutefois, même dans ces cas, il faut avoir grand soin de se référer au droit particulier et aux préceptes des Supérieurs. »

IV. — Allant plus loin, la S. Congrégation marque sa défaveur pour l'usage du tabac en se plaçant au point de vue *ascétique*, en se référant aux conditions requises pour la perfection religieuse.

En effet, commente Gutiérrez, le tabac n'est pas, de règle générale, regardé comme une chose nécessaire, ni même positivement utile, mais comme une chose superflue (sinon nuisible). Presque tou-

jours on en use uniquement à cause du plaisir qu'on y trouve. Or si ce plaisir n'est pas en soi prohibé, du moins est-il peu en harmonie avec l'austérité qui doit caractériser la vie religieuse, et avec la profession, émise publiquement dans l'Eglise, de tendre à la perfection. Du reste, l'expérience montre que l'usage du tabac conduit facilement à l'abus. Au point de vue social, enfin, il est regardé, dans beaucoup de nations du moins comme convenant mal à l'état religieux ; aussi supporte-t-on avec peine de voir un religieux fumer en public.

Ces considérations ne sont pas seulement celles d'un commentateur : elles concordent avec les directives données par la S. Congrégation elle-même. Celle-ci demande que dans les instituts religieux où le tabac est permis, son usage soit réglé de telle sorte que n'aient à en pâtir ni la pauvreté (quant à la dépense), ni la dépendance à l'égard des Supérieurs, ni l'esprit de mortification ascétique et religieuse qui constitue la base la plus profonde des « états de perfection », ni l'édification du prochain qui doit partout et toujours être donnée par les religieux, lesquels ne se fieront pas en cela à leur propre jugement, mais s'en tiendront aux règles définies par leurs Supérieurs.

V. — Mais en tout cela, dira-t-on, il n'est pas question des prêtres ni des clercs séculiers. — C'est vrai ; le document ne leur est pas adressé. Mais on ne saurait nier que bien des raisons invoquées pour justifier la décision relative aux religieux ont aussi, par analogie, leur valeur relativement au clergé séculier. De plus, le document romain fait allusion à des réglementations portées localement par des évêques pour leur clergé séculier, et loin de marquer sa défaveur, il les rend obligatoires pour le clergé régulier se trouvant dans de tels diocèses. En effet, remarque Gutiérrez en terminant son étude, l'usage du tabac « ne s'harmonise pas avec la profession publique de la perfection » ; mais précisément « les prêtres séculiers sont tenus à la même, que dis-je ? à une plus grande perfection que les simples religieux laïques », bien que les prêtres séculiers comme tels, ne soient pas dans « l'état de perfection » caractérisé par les vœux de religion [4]. On ne saurait mieux dire, et les règles, avec leurs considérants, *imposées à l'obéissance* des religieux, méritent d'être *proposées* à la générosité du clergé séculier s'il veut entrer dans l'esprit de l'Eglise relativement à l'usage du tabac.

II

C'est précisément au prêtre comme tel, et non au religieux, que le R. P. Agostino Gemelli donne ses conseils de médecin et de confrère, dans un article où le charme du style ne nuit ni à la compétence scientifique, ni à l'esprit surnaturel.

Il a pris la plume à l'occasion d'un opuscule [5] dont la couverture, nous dit-il, est ornée d'un dessin représentant un cendrier sur lequel reposent deux cigarettes fumantes, avec la légende : *Incensum istud... benedictum ?...* Et il cite quelques phrases de la préface, écrite par don Calabria : « La sainteté ne commence, ne se conserve, ne s'accroît que dans le renoncement et le sacrifice... Il y a tant de besoins, proches et lointains, qui font appel à notre charité... Les chrétiens veulent trouver dans un prêtre non l'homme, mais un autre Christ. »

Le P. Gemelli rappelle d'abord que le tabac ne fut introduit en Europe que vers 1556. On lui attribuait alors des vertus médicinales. On se détrompa assez vite. Mais ensuite l'usage du tabac à fumer se répandit. Ce ne fut pas sans réactions. Jacques I^{er} d'Angleterre écrivit un pamphlet contre cette « habitude satanique ». On ne fumait pas en public : il existait en France des « tabagies » où l'on se retirait pour fumer. La bonne société ne commença à fumer qu'au XVII^{e} siècle. Ne pouvant arrêter cet engouement, l'Etat en tira bénéfice par de fortes taxes.

En 1828 on isola la nicotine, poison qui se trouve dans la feuille de tabac dans une proportion voisine de 2 %. A petites doses, la nicotine accélère la respiration, ralentit le pouls, provoque la salivation, cause au début des nausées et des vertiges. A haute dose elle peut, directement injectée dans l'organisme, provoquer une mort rapide. Son véritable danger vient d'une lente intoxication, qui se produit par les muqueuses de la bouche chez le fumeur, du nez chez le priseur. Faut-il rendre la nicotine responsable du cancer de la langue ou de l'angine de poitrine ? Ce n'est pas sûr ; elle peut seulement contribuer à leur apparition ou à leur développement. Mais elle a un rôle plus important sur le tube digestif, créant d'abord de l'inappétence et provoquant des lésions, sans toutefois qu'on puisse avec certitude lui imputer l'ulcère de l'estomac, dont peut-être elle favorise l'éclosion. Par contre, il est certain que l'habitude de fumer agit sur l'ensemble du système nerveux et provoque, entre autres, des troubles de l'audition et surtout de la vue, notamment la diplopie (vision double).

A quoi le médecin reconnaît-il qu'il y a abus du tabac ? A ce que la difficulté et une sorte d'incapacité de se débarrasser de cette habitude accompagne les troubles nerveux, cardiaques, gastriques, visuels, etc., indiqués ci-dessus. La gravité de ces symptômes varie avec le tempérament ou l'âge des sujets et avec leur genre de vie.

Est-il possible d'interrompre cette habitude tyrannique quand elle devient dangereuse ? Certainement, non pas tant en recourant à des mélanges qui donnent le dégoût du tabac jusqu'à provoquer la nausée, qu'en faisant appel à l'intelligence et à la volonté.

A l'intelligence d'abord. Celle-ci doit comprendre que pour arriver à la guérison il faut suivre une marche inverse à celle par laquelle le mal s'est installé dans l'organisme. Le système nerveux a été le premier intéressé ; quand on a dépassé le premier stade, où les nerfs réagissent par la nausée, l'usage du tabac donne une certaine euphorie, suivie d'une sorte de dépression, qui appelle un nouvel usage du tabac. Ceci explique que, pour travailler, écrire, réfléchir, digérer même, les fumeurs déclarent que le tabac est un adjuvant. Mais l'organisme s'accoutume vite, et pour obtenir le

[4] Cette dernière réflexion demanderait quelques explications ; mais elle est d'une telle importance pour nos confrères du clergé séculier que nous nous proposons d'y revenir dans un autre article.

[5] Sac. G. PAVANI. — *Il tabacco e il clero.* — Casa Buoni Fanciulli, Verona, 1950.

même résultat, il faut peu à peu et continûment augmenter la dose de tabac, ce qui crée rapidement une habitude et un vrai besoin ; ainsi commence l'intoxication, d'autant plus difficile à interrompre que l'habitude en se prolongeant tend à devenir tyrannique. Le R. P. Gemelli en appelle ici à son expérience personnelle. Jeune religieux, il se trouvait le voisin d'un Père qui, à la fin des repas, lui offrait une prise. Il l'acceptait, tout en donnant à ce tabac des noms peu respectueux. Bientôt les éternuements répétés cessèrent et firent place à un certain plaisir. Mais le Père changea de résidence et le jeune priseur commença à souffrir de la privation, à ce point qu'il s'adressa à un bon frère qui, sans doute par esprit de pauvreté, remplissait sa propre tabatière en préparant lui-même à sa façon des feuilles de tabac. La honte saisit le jeune religieux en même temps que le dégoût : il comprit qu'il succombait à un habitude : ce fut fini : quelques jours de souffrance et il tenait la victoire. Une autre expérience personnelle lui servit pour lui-même et pour d'autres. De la guerre de 1914 il avait rapporté l'habitude de fumer ; il comprit bientôt que ceci ne convenait pas à un religieux et cessa brusquement. Mais il remarqua des troubles de circulation pour lesquels il dut prendre quelques remèdes. Il en conclut qu'un arrêt *brusque* ne devait pas être conseillé aux fumeurs, surtout invétérés, et comprit qu'une intoxication lente demandait une désintoxication elle aussi progressive.

Mais est-il possible de résister à un besoin sans cesse renaissant et jamais pleinement satisfait ? — Oui répond le R. P. Gemelli ; c'est une affaire de volonté. Le prêtre qui, au confessionnal, rencontre un habitudinaire, sait parfaitement quels conseils il convient de lui donner. Il peut et il doit se les donner à soi-même s'il veut rompre avec l'habitude du tabac, et surtout les mettre en pratique. Il fera appel, dans ce but, aux motifs humains, ceux que la science médicale lui présente en lui rappelant que sa santé y est intéressée, et surtout aux motifs surnaturels, qui sont analogues à ceux que la S. Congrégation propose aux Religieux. Et le R. P. Gemelli termine par ces paroles : « Chers confrères, écoutez le conseil de Don Calabria et cessez de fumer. Votre santé y gagnera, ainsi que l'estime qu'on aura pour vous, et les pauvres aussi y gagneront. La fumée du tabac n'est pas un encens qui donne gloire à Dieu. » Ce conseil n'est, du reste, que l'application à un point particulier de l'exhortation pressante que le Souverain Pontife adressait récemment à *tous les fidèles* et qu'il résumait, le 8 décembre 1950 (cf. *Ami*, 1951, p. 528), à l'intention des Religieux réunis en Congrès à Rome : « En ce temps de calamités, où le sort douloureux d'un grand nombre et leur lamentable dénuement s'opposent violemment à des dépenses excessives, Nous avons recommandé aux fidèles de bien vouloir mener un train de vie modeste et de se montrer larges envers le prochain accablé de misère. Eh bien ! dans cette œuvre si urgente que demandent la perfection chrétienne, la justice et la charité, surpassez les autres par vos exemples et entraînez-les à l'imitation du Christ. »

F.-M. CATHERINET.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle réponse faire à cette objection, qui trouble plus d'une âme : « Dieu n'est pas bon ; s'il était bon, sachant quels sont les hommes qui iront en enfer, il ne les créerait pas ; mais il ne créerait que ceux qui usant convenablement de leur liberté, iront au ciel... ?

R. — Reconnaissons tout d'abord la gravité de l'objection. Au fond, c'est la question, humainement insoluble si on l'envisage dans toute sa complexité, de la prédestination et de la réprobation. Les principes sur lesquels on peut s'appuyer pour esquisser une solution acceptable ont été rappelés dans l'*Ami*, 1931, p. 69-73 ; mais nous y ajouterons des considérations plus directement utiles pour atténuer la force de l'objection contre la bonté divine.

I — Tout d'abord, il faut rappeler que *la damnation de tel ou tel homme* n'apporte pas une difficulté sérieuse contre la bonté divine. Nul n'est damné s'il ne le mérite par un péché personnel, par un péché grave dont il refuse de se repentir, même au dernier moment de son existence terrestre. Et ce péché grave personnel se résume d'un mot dans le refus obstiné de l'amour dû à Dieu. Thème commun chez les théologiens et que le P. Héris a su présenter en termes très accessibles :

L'amour de Dieu pour nous a été sans mesure, puisque, en nous donnant son Fils, il nous a tout donné de lui-même. En pareil cas, on ne se moque pas impunément de l'amour... La gravité du péché, c'est qu'elle implique ainsi le refus d'aimer Dieu pour préférer la créature. Celle-ci devient la fin suprême vers laquelle se tourne le pécheur. Et la conséquence inéluctable ne peut être que le rejet du pécheur par Dieu, *la séparation de l'un et de l'autre*. A vrai dire, c'est l'homme qui, de lui-même et par sa faute, opère cette séparation ; Dieu ne fait en quelque sorte que prendre acte de la décision du pécheur en lui retirant sa grâce et son amitié. Sans doute, le repentir est possible et le Christ est là, précisément pour renouer, dans la vertu de son sang, les liens qui ont été rompus entre Dieu et l'homme. Mais qu'à un moment donné, quel qu'il soit, *le pécheur s'obstine d'une façon définitive dans sa faute*, dans son refus de l'amour divin, il n'y a plus désormais à l'horizon qu'une séparation éternelle : et *qu'est cette séparation, sinon l'enfer ?* (Ch.-V. Héris, *L'enfer*, œuvre collective, édit. de la « Revue des Jeunes », Paris, 1950, p. 263).

La médiation du Christ pour obtenir au pécheur sa réconciliation avec Dieu ne fait que manifester plus clairement le refus d'amour du damné et la séparation définitive qui en est la suite. A quoi, en effet, servirait *l'amour infini* de Dieu pour les hommes, dans l'Incarnation et dans la Rédemption si, malgré cet amour, ceux qui ont méprisé les enseignements et les avances du Sauveur devaient encore obtenir finalement le même bonheur que les fidèles disciples de Jésus ? Non ! il n'est pas permis de dire que « Dieu n'est pas bon », quand il condamne un pécheur impénitent à l'enfer : c'est le pécheur lui-même qui s'est librement condamné en méprisant l'amour divin.

II. — « Si Dieu était bon, il ne créerait que ceux qui, usant convenablement de leur liberté, iront au ciel ». — Une humanité, dont la liberté fait partie essentielle de sa nature, et dont aucun membre ne pécherait... Est-il possible d'imaginer un tel ordre de choses ? Normalement on ne saurait s'arrêter à pareille hypothèse. Théoriquement, Dieu pourrait le réaliser, soit en ne créant pas les êtres exposés à pécher ou capables de pécher ; soit en leur accordant des secours tellement abondants qu'ils deviendraient, en fait, impeccables, comme le fut la Sainte Vierge ; soit en leur communiquant, dès le premier instant la vision béatifique qui les riverait pour toujours au souverain Bien. Quelle que soit la valeur intrinsèque de ces hypothèses, il convient cependant de leur opposer les réflexions suivantes du P. Huguény :

Dieu aurait pu, sans supprimer la liberté, prévenir le mal moral. Les élus, au ciel, sont libres et ils ne sauraient pécher. Mais cette confirmation en grâce de tous les hommes, dès le premier instant de leur existence, eût donné au monde une humanité bien étrange, faillible en principe, infaillible en fait dans chacun de ses individus, à vrai dire une humanité inhumaine. Une telle humanité peut nous paraître meilleure quand nous la jugeons du point de vue instinctif de la satisfaction accordée à chacune de ses individualités. En y réfléchissant, nous ne tardons pas à comprendre que cet ensemble d'hommes uniformément vertueux ne révèlera pas tout ce qu'il y a de richesse et de beauté dans la nature humaine telle que la rend possible l'idée que Dieu s'en fait, et ne manifestera pas non plus la bonté de Dieu sous les admirables aspects de justice et de miséricorde qui ne révèlent tout leur éclat qu'à l'occasion du péché (*Critique et catholique*, II, n° 102).

III. — « Mais Dieu sait d'avance ceux qui iront en enfer, pourquoi les créer » ? — Ne peut-on pas, en effet, dépassant les justes considérations qu'on vient de lire, imaginer un monde d'où certes le péché ne serait pas exclu, mais où la miséricorde de Dieu pourrait s'exercer et ramener au bien tous les pécheurs. Ne serait-ce pas plus digne de la bonté infinie de Dieu ? Remarquons tout d'abord que cette conception est encore, en fin de compte, une limitation soit de la liberté humaine à qui il serait imposé de ne pas s'écarter de la fin dernière, soit même de l'indépendance divine qu'une telle perspective équivaudrait à fixer en un ordre providentiel déterminé. Mais il semble que cette réponse ne tienne pas suffisamment compte de l'interdépendance du bien et du mal dans l'ordre choisi et réalisé par Dieu. L'objection contre la bonté divine semble partir d'une conception fausse de la prédestination et surtout de la réprobation. Sans doute, les hommes individuels sont prédestinés ou réprouvés ; mais le décret divin voit plus loin que les individualités. Le card. Billot émet à ce sujet une idée suggestive (*De Deo*, Rome, 1926, th. 32, § 3, p. 312-313), l'idée d'une prédestination *globale*, le décret divin visant d'abord l'ensemble des élus et seulement par voie de conséquence chacun d'eux en particulier. En voici le résumé (*D.T.C.*, t. XIV, col. 2736) :

Nous sommes, même dans l'ordre du salut, plus ou moins dépendant les uns des autres et ainsi c'est une véritable erreur de perspective de ne considérer, dans la réalisation de l'ordre providentiel, que les individus pris à part. Dans chaque ordre providentiel possible, les différents éléments du monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions qui nous sont impénétrables et ne laissent pas d'être absolument certaines. C'est sur tout l'ensemble que porte le décret divin, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Ce que Dieu a voulu et uniquement voulu, c'est l'ordre du monde, le bien réalisé, la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses a pour ainsi dire comme corollaire ou comme présupposé. Dieu ne prédétermine personne au mal ; il veut dans l'ensemble, avec les éléments dont il dispose dans tel ordre possible, réaliser le meilleur bien possible tout en permettant le mal qui se trouve en connexion avec le bien ainsi voulu et réalisé.

Telle nous semble être la meilleure réponse à donner à l'objection proposée. De toute évidence, elle ne résout pas toutes les difficultés. Le mystère de la prédestination et de la réprobation est impénétrable, nous ne pouvons qu'en balbutier quelque explication. Du moins celle-ci pourra-t-elle inciter à plus de réflexion, avant de s'étonner ou de se scandaliser.

A. M.

Q. — Aux âmes des enfants morts sans baptême et destinées aux limbes, Dieu réserve-t-il un traitement identique? S'ils doivent avoir un certain bonheur naturel, n'y aurait-il pas des degrés de béatitude en raison des circonstances dans lesquelles la mort les aura frappés ? Par exemple, il y a des « enfants martyrs ». Bien qu'au sens théologique ce qualificatif soit impropre, il n'en est pas moins vrai que ces malheureux sont victimes de la brutalité et de la bestialité humaines.

Il y a eu, dans l'antiquité païenne, des enfants offerts en holocauste à la divinité, ceux, par exemple, qui étaient brûlés pour honorer Baal (Jer., XIX, 5). La souffrance de tous ces petits innocents ne s'ajoute-t-elle pas *automatiquement* à la Passion du Christ, selon la doctrine de S. Paul ?

L'Eglise, d'ailleurs, accorde un bonheur surnaturel aux SS. Innocents qui eurent seulement *la chance* de mourir à la place de l'Enfant Jésus, mais qui furent inconscients du mérite de leur mort, tout comme sont inconscients les enfants dénommés martyrs par le langage populaire.

Il semble donc que le bonheur naturel des limbes comporte une marge très large qui peut aller jusqu'au seuil de la vision béatifique ou même peut-être l'atteindre.

Que vous en semble ?

R. — Dans cette question, plusieurs inexactitudes doivent être relevées, avant d'aboutir au point susceptible de retenir l'attention bienveillante du théologien.

I. — L'assimilation faite entre les SS. Innocents et les petits « enfants martyrs », brutalisés par des parents ou des maîtres indignes, ne saurait être retenue. Le fait de souffrir inconsciemment ne suffit pas à rapprocher leurs cas respectifs. « La chance » des SS. Innocents leur a permis de souffrir, inconsciemment sans doute, mais réellement, le martyre pour la cause du Christ. Et c'est parce qu'ils ont été ainsi justifiés dans le « sacrement » de leur sang que l'Eglise les considère comme mis en possession du bonheur éternel de la vision divine. Les petits « enfants martyrs » sont dans une tout autre condition : ils ne souffrent pas pour la cause du Christ, mais *uniquement* en raison de la méchanceté des auteurs de leurs tourments.

Mais, ajoute notre consultant, « la souffrance des « petits innocents » ne s'ajoute-t-elle pas automatiquement à la Passion du Christ, selon la doctrine de S. Paul ? » — Sans doute S. Paul, dans le texte bien connu (Col., I, 24), considère la souffrance *du chrétien* comme le prolongement des souffrances du Christ, aux mêmes fins rédemptrices. Mais nous disons : souffrances du chrétien, déjà associé au Chef dans l'unité du Corps mystique. Ce n'est pas le cas des petits enfants non baptisés et « martyrisés ». D'ailleurs la thèse du consultant n'est pas neuve. C'est ce que Hermann Schell, dans sa *Katholische Dogmatik* appelait « le baptême de souffrance ». Voir *Ami*, 1931, p. 511). Et l'on sait que l'œuvre théologique de Schell a été frappée par l'*Index*.

II. — Nous pensons néanmoins qu'un point de la consultation pourrait retenir l'attention des théologiens. C'est le cas des enfants offerts en sacrifice *pour honorer la divinité*. Hommage criminel sans doute, en soi, mais qui, dans l'intention de ceux qui l'offrent, peut partir d'un sentiment religieux sincère. Cet acte, malgré la déformation morale qu'il comporte, pourrait être une imitation du remède de nature que l'on considère, dans les religions primitives, comme rémissif du péché originel. D'autre part, si ce sacrifice humain représentait l'hommage le plus complet qui pût être offert à Dieu, comment concevoir que celui-ci y demeurerait insensible ?

Nous ne formulons cette suggestion qu'à titre de simple hypothèse, étant donnée l'obscurité totale dans laquelle la théologie se trouve relativement aux desseins de Dieu. Quant à situer dans les limbes, pour les raisons indiquées ou d'autres encore, des degrés divers de bonheur, se rapprochant plus ou moins de la béatitude céleste, l'hypothèse n'est pas invraisemblable, à condition cependant qu'en dernière analyse subsiste toujours une différence *spécifique* entre l'un et l'autre bonheur.

A. M.

Q. — Le titre de Reine (*Regina*) est donné à Marie par l'Eglise (Litanies, Antiennes après l'Office, etc.). L'*Ami* pourrait-il nous dire : 1° quelles sont les raisons théologiques qui justifient ce titre et quel sens convient-il d'y attacher ? 2° A quelle époque a-t-on commencé à employer ce Vocable pour invoquer la Vierge ?

R. — I. *Raisons théologiques*. — Dans son excellente *Mariologie*, le P. Merkelbach, O. P., indique trois titres de la royauté mariale : 1° Marie est la Mère du Christ-Roi ; 2° Elle est l'épouse du Verbe Incarné, la mère et la coopératrice du Rédempteur ; 3° Elle est reine en raison de ses affinités avec la Trinité : elle est Fille du Roi universel qu'est le Père ; elle est la Mère du Fils qui est roi ; elle est dite l'épouse du St-Esprit, qui lui communique sa puissance souveraine sur toutes choses. Mais elle est Reine, *non quidem essentialiter, sed participative, nec principaliter, sed subordinate ad Christum* (p. 382-386).

II. — Le même auteur montre l'évolution des termes qui aboutissent au terme *Regina*. C'est d'abord l'expression *Domina* qui apparaît au IVe s. chez S. Ephrem et qu'on retrouve plus tard chez Sophrone, S. Jean Damascène et S. Germain de Constantinople. Le mot *Regina* se lit chez le pseudo-Méthode, S. Germain, S. Jean Damascène, S. André de Crète. — En Occident : *Domina*, chez S. Pierre Chrysologue, S. Ildefonse ; *Regina*, « regina polorum », « regina nostræ salutis », chez Alcuin, S Pierre Damien, Rupert de Deutz, Pierre le Vénérable, etc.

Q. — Peut-on accorder la sépulture ecclésiastique :

1° A un jeune homme trouvé mort, probablement assassiné, dans une maison de débauche ?

2° A une femme morte subitement, alors qu'ayant abandonné ses enfants après la mort de son mari, elle vivait en concubinage avec un musulman ?

3° Quelle attitude prendre à l'égard d'un inconnu, trouvé noyé ou assassiné, dont le cadavre a été transporté à la morgue ou à l'institut médico-légal, et dont on ignore tout au point de vue religieux, même l'identité ? Peut-on lui faire des funérailles ecclésiastiques ?

R. — I. C'est le canon 1240 qui fournit les règles positives concernant le refus ou privation de la sépulture ecclésiastique. Six catégories de baptisés sont énumérées, auxquelles il n'est pas permis de faire des funérailles religieuses, *à moins que*, avant de mourir, ces baptisés « n'aient donné quelques signes (*aliqua signa*) de repentir ». On voudra bien souligner l'importance de cette incise (*nisi ante mortem...*), qui porte sur tous les cas énumérés.

En dehors de ces cas, on se souviendra que le bénéfice de la sépulture ecclésiastique, avec tous les rites qu'elle comporte (cfr. can. 1204), est un *droit* pour les baptisés. La privation, au contraire, est chose odieuse. Elle ne saurait être infligée comme une peine, en dehors des cas spécifiquement prévus, que par un Supérieur ayant pouvoir législatif. Le curé, ou un simple représentant du pouvoir judiciaire, ne saurait qu'appliquer strictement les pénalités prescrites par le droit, sans y ajouter ou en retrancher quoi que ce soit.

2° Parmi ceux auxquels le droit commun refuse la sépulture ecclésiastique, le canon 1240, § 1, 6°, cite explicitement les « pécheurs publics et manifestes » (*alii peccatores publici et manifesti*), en dehors de ceux déjà énumérés précédemment.

Bien que le Code ne détermine pas avec précision ce qu'il faut entendre par « pécheurs publics », il est certain que pour mériter ce qualificatif un *simple péché* ne suffit pas. Il faut que la faute soit, non seulement externe (*violatio externa*, can. 2195), comme pour le délit, mais encore qu'elle soit *publique* au sens du canon 2197 (entendu ici analogiquement [1], conformément au canon 18), c'est-à-dire « déjà connue ou commise dans de telles circonstances que l'on peut estimer prudemment qu'elle pourra et devra être facilement connue ».

[1] Nous n'avons nullement ici l'intention d'assimiler le *pécheur public* à un *délinquant*, tel qu'il est défini par le canon 2195. Tout délit suppose un péché. Mais tout péché (même public) n'est pas un délit. A supposer même que le péché soit externe (*violatis externa*), il lui manquera toujours, pour être un délit cet élément « légal », dont le législateur a souligné la nécessité en ajoutant : « Violation d'une loi *à laquelle est jointe une sanction canonique au moins indéterminée* » (can. 2195).

Si donc une loi prohibitive ne prévoit pas de sanction (au moins en termes généraux : *puniatur, congrua pœna plectatur*, etc.) il n'y aura pas de délit dans la violation, et les contrevenants ne pourront être punis, à moins que ne soient réalisées les conditions prévues au canon 2222

Le canon 1240 ajoute même l'épithète « manifeste » (*et manifesti*), indiquant par là qu'il ne s'agit pas seulement d'une « publicité *de droit* », c'est-à-dire d'une possibilité de divulgation ou de preuve (cfr. par analogie le can. 1037, en ce qui concerne les empêchements de mariage), mais d'une évidence de fait, qui ne saurait être dissimulée ni peut-être même excusée. On pourrait la comparer (sans cependant l'assimiler totalement) à cette « notoriété de fait » dont parle le canon 2197, 3° à propos du délit.

3° Il ne semble pas difficile de faire l'application de ces normes au jeune homme dont le cadavre a été découvert dans une maison de débauche. Son cas ressemble étrangement, au moins selon les apparences, à celui du pécheur mort « in actu peccati ». En conséquence, et jusqu'à *preuve contraire*, ce cas sera traité comme celui d'un « pécheur public », avec toutes les conséquences de droit, y compris celle de la privation de sépulture ecclésiastique et de toute messe ou service anniversaire *publics* (can. 1241).

La *preuve du contraire* serait administrée si, avant de mourir, le défunt avait publiquement exprimé son regret, demandé pardon, réclamé un prêtre, etc... (tous ces faits ou circonstances étant établis par des *témoins dignes de foi*). Un *doute* pourrait subsister si de bons indices (par exemple la vie parfaitement intègre et intensément chrétienne du jeune homme) permettaient de soupçonner que la victime avait pénétré dans cette maison de bonne foi, par naïveté, ou y avait été entraîné de force ou par ruse, comme dans un guet-apens. Dans le doute (*positif et probable*, attendu que le doute négatif est considéré comme non-avenu, en droit aussi bien qu'en morale), il y aurait lieu de consulter l'Ordinaire, si le temps le permet. Et si le doute s'avérait insoluble, on inclinerait vers la clémence en accordant la sépulture (s'il n'y a pas d'autres obstacles), pourvu que le scandale fût écarté (can. 1240, § 2) [2].

Il pourrait se faire aussi que ce péché, public de sa nature et en droit, manque de publicité de fait ou de « manifestation » (par exemple dans le cas où le cadavre aurait été enlevé secrètement par la police et remis à la famille, laquelle, pour sauver son honneur et celui du jeune homme, fait courir le bruit d'un accident, sans autre précision). Les policiers ainsi que le médecin légiste étant tenus au secret professionnel, les tenanciers de la maison publique étant, comme les quelques membres de la famille mis au courant, « intéressés » à garder le secret le plus rigoureux, on comprendra facilement que ce n'est pas au ministre de l'Eglise (à supposer qu'il ait été mis au courant) à « manifester » une faute, connue certes de quelques-uns, mais qui ne risque pas de devenir « publique ». Il accordera donc la sépulture religieuse : 1° parce qu'il manque à la faute (à supposer que faute il y ait eu) le caractère de « publicité manifeste » requise par le canon 1240 ; 2° parce que le refus de funérailles constituerait une diffamation, qui violerait le droit *naturel*. En cas de conflit, celui-ci doit toujours l'emporter sur le droit *positif*, même s'il s'agit du droit ecclésiastique.

II. — Le cas de la mère infidèle, décédée subitement alors qu'elle vivait en concubinage, est de ceux qui ne semblent pas soulever de doute. Le caractère subit du décès semble bien avoir enlevé à cette femme toute possibilité de manifester son repentir par « quelque signe ». D'autre part le concubinage dans lequel elle vit (et que nous pensons connu), aussi bien que l'abandon de ses enfants, l'ont rangée dans la catégorie des « pécheurs publics et manifestes ». Le droit comme le « fait » sont donc parfaitement clairs.

III. — Quant au cadavre d'un inconnu dont on ignore l'état civil et religieux, la position à prendre à son égard est beaucoup plus délicate. En droit, seuls les baptisés peuvent être admis à la sépulture ecclésiastique. Or on ignore même si l'on se trouve en face d'un baptisé, et on ne possède (comme d'ailleurs l'autorité civile) aucun moyen d'investigation rapide. D'autre part, il n'y a pas de parents ou amis susceptibles de donner quelques renseignements, ni capables de décider si les funérailles seront religieuses ou non.

a) *En droit*, la solution de tels cas ne présente pas de difficultés. Même si l'on se trouve en « pays chrétien », dans lequel la majorité ou même l'ensemble des habitants a reçu le baptême, on ne saurait en conclure que le cadavre de l'inconnu est celui d'un baptisé : le fait même qu'il n'a pas été reconnu comme un des habitants de la contrée indique qu'il s'agit plutôt d'un étranger. Dès lors, il y a lieu d'appliquer le principe : *factum* (baptismi) *non præsumitur sed probari debet*. En l'absence de toute preuve, on se trouve impliqué dans un « doute négatif » qui ne peut constituer une norme d'action : *In dubio, abstine*... Il n'y a pas, en droit, de raison d'accorder la sépulture religieuse.

b) *En fait* cependant, dans des circonstances particulières, l'application du droit peut présenter certaines difficultés.

1° Ce serait le cas, lorsque le décès de l'inconnu survient dans une paroisse très chrétienne, où l'enterrement dit « civil » est totalement inconnu et où l'on ne conçoit pas de funérailles « en dehors de l'église ». Il pourrait se faire que la municipalité (qui légalement a pris en charge le cadavre), encore que « bien disposée », insiste pour qu'un enterrement « décent » soit fait à l'inconnu ; et elle ne le conçoit ainsi que si le prêtre est présent au cortège. (En même temps que le cercueil elle fera même confectionner une croix, pour la placer sur la tombe, ainsi, que cela se pratiquait sur le front de bataille, lorsqu'on ensevelissait un soldat inconnu). La population d'autre part pourra être émue, en présence de ce qu'elle considère comme une « grande infortune »... Elle serait étonnée, sinon scandalisée si le ministre de Dieu se récusait ou s'abstenait...

Que pourra faire le curé ? Tout d'abord consulter l'Ordinaire, qui renseigné déjà de la mentalité de la population, et exactement informé de la situation, donnera les directives opportunes. — Et si cette consultation était impossible, nous pensons que le curé, tout en expliquant à ses ouailles qu'il

[2] Une manière aussi facile qu'efficace d'écarter le scandale dans les cas douteux, sera souvent de n'accorder que des funérailles très simples, sans aucune solennité ou en réduisant *notablement* la solennité (selon l'avis de l'Ordinaire). — Cette méthode est suggérée dans maints statuts diocésains.

ne peut (en raison de l'ignorance où il se trouve) accomplir les rites complets de la sépulture, pourra bénir le cercueil et prendre part au cortège, *au moins* « in nigris ».

Cette solution « bénigne » ne nous semble pas moins soutenable que l'opinion des auteurs qui affirment que le sacrifice de la messe peut profiter (et donc peut être appliqué) même aux non-baptisés qui seraient en purgatoire [3]. Il ne s'agit pas ici d'un sacrement, mais seulement d'un sacramental ; et la loi qui est en cause est seulement une loi « positive » ecclésiastique.

2° C'est une solution pratiquement analogue que l'on pourrait donner pour une paroisse située soit à proximité d'un institut médico-légal, où se pratiquent les autopsies, soit dans le voisinage d'une faculté où l'on opère la dissection des cadavres. Lorsque ceux-ci ne sont pas réclamés par les familles ou n'ont pas été identifiés, il arrive que les dépouilles funèbres soient déposées *indistinctement* dans la chapelle mortuaire de l'église, en attendant la sépulture. Dans certains cas, il n'est pas possible (faute de temps ou de renseignements) de s'assurer que l'on se trouve en face du corps d'un baptisé. Le curé accomplit alors les rites des funérailles et invita les fidèles présents à prier pour ce « frère inconnu ».

Il y a, là encore, une *tolérance*, qu'il sera prudent de faire approuver par l'Ordinaire du lieu, afin d'éviter les abus. En pareille circonstance, il sera souvent difficile d'exiger du curé une information adéquate.

A. BRIDE.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Aimé FOREST, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier : F(ernand) VAN STEENBERGEN, professeur à l'Université de Louvain ; M(aurice) de GANDILLAC, professeur à la Sorbonne. — **Le Mouvement doctrinal du XI[e] au XIV[e] siècle.** Tome XIII de l'Histoire de l'Eglise, de Fliche-Martin. — In-8 de 480 p., Paris, Bloud et Gay, 1951.

Ce nouveau volume, au point de vue théologique, présente une importance particulière : on y trouve, en raccourci, l'exposé du mouvement des idées philosophiques et théologiques depuis le XI[e] (en réalité le IX[e]) siècle jusqu'aux approches de la Renaissance. Nos auteurs ne se sont pas contentés de vues générales. Rien d'essentiel n'est omis. Sur chaque théologien ou philosophe connu, on a les indications indispensables. Quand certaines figures sont de premier plan, elles retiennent plus longuement l'attention.

1. — L'influence exercée par Jean Scot Erigène exige qu'on date du *De divisione naturæ* le point de départ du mouvement doctrinal. M. Forest analyse les aspects essentiels de l'érigénisme, en étudie l'esprit et les tendances par rapport à l'esprit chrétien. Avec M. Vernet (*Eriugène, D. T. C.*, v, 401-434), il innocente Erigène du reproche de rationalisme et de panthéisme, sans nier cependant le danger de certaines formules. Mais les « théophanies » (p. 19) masquent mal un agnosticisme fondamental ; la connaissance de Dieu, pour Erigène semble se réduire à un symbolisme agnostique, dont Abélard fera plus tard la base de son système. Ainsi le pense, après le P. Chossat (*D. T. C.*, IV, 1168), M. Vernet qui établit un parallélisme suggestif entre l'érigénisme et le modernisme (v, 432). L'exposé de M. F., moins sévère, doit être complété sur deux points : l'eucharistie et la prédestination. Adreval de Fleury s'insurgeait contre les « inepties » eucharistiques d'Erigène ; le *De prædestinatione* fut condamné en termes très durs aux conciles de Valence (855) et de Langres (859). Du *De divisione naturæ* les Amalriciens tirèrent le pire et attirèrent sur cet ouvrage les foudres du concile de Paris (1210) et du pape Honorius III (1225). Soulignant l'orientation chrétienne de la pensée d'Erigène, M. F. a donc été bien inspiré d'apporter une nuance de restriction à un éloge peut-être excessif, en marquant « les difficultés que [cette pensée] rencontre pour réaliser ses intentions ».

Le film se déroule, rapide et intéressant, « des origines de la dialectique à S. Anselme ». Notons en passant la figure discutable de Bérenger de Tours. Appréciant sa position eucharistique M. F. laisse échapper une expression qui demande une précision. « La transsubstantiation, écrit-il, traduit une présence *vraiment spirituelle* ». Présence *substantielle*, déclare le concile de Trente.

A lui seul, S. Anselme méritait toute une étude. Celle qui lui est consacrée est excellente : sa méthode, l'idée de Dieu, la dialectique et les dogmes, la spiritualité, l'esprit de sa doctrine. Une brève discussion sur l'auteur du *De unitate divinæ essentiæ*, récemment proposé par M. André Combes comme un inédit (?) de S. Anselme.

Nous voici à la renaissance du XII[e] siècle, avec les écoles urbaines autour des cathédrales, et les écoles monastiques. Le problème des universaux commande. M. F. le pose en termes précis : « Les exigences de la science, ou d'une façon plus générale celles de l'intelligence du réel, conduisent à reconnaître la réalité de l'universel ; mais l'affirmation du singulier présente pour la pensée chrétienne une particulière importance. La difficulté est d'entendre l'universel de telle sorte qu'il ne menace plus le singulier » (p. 72). Roscelin avait orienté le problème en un sens nominaliste qui le fait accuser de trithéisme et condamner à Soissons (1092) ; son élève, Guillaume de Champeaux réagit en un sens favorable au réalisme. La difficulté se retrouve chez les maîtres célèbres de l'école de Chartres : leur inspiration est platonicienne ; mais leurs formules ambiguës semblent parfois recouvrir un panthéisme sous-jacent, lequel, chez Guillaume de Conches, Bernard de Tours et Clarembaud d'Arras devient presque explicite. Beaucoup plus prudent est Jean de Salisbury, qui défend avec esprit le parti des études contre « Cornificius », personnification des détracteurs du savoir approfondi.

Gilbert de la Porrée est présenté avec une bienveillance qui n'aurait rien d'excessif pour la personne même de l'évêque de Poitiers, si elle ne détournait quelque peu l'attention des condamnations portées contre sa doctrine à Paris (1147) et à Reims (1148). Une erreur d'impression indique 1167 et 1168. Notons également que Gilbert fut évêque en 1142 et non en 1147. Malgré sa soumission, Gilbert persista à croire qu'on l'avait mal compris et garda rancune à S. Bernard : « La sincérité de l'obéissance n'est pas incompatible avec cet état d'esprit ; à coup sûr, ce n'est pas l'obéissance des humbles » (Vernet, *D.T.C.*, VI, 1352).

Abélard ne fut jamais incrédule ou hérétique : ses ouvrages portent le témoignage de sa foi. Il a contribué à un large développement de la méthode scolastique et

[3] Card. Billot, *De Eucharistia*, thèse LV. Cfr. Vermeersch, *Theol. mor.*, III, n. 507 ; M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. II, n. 815. On comprend qu'il soit difficile de s'assurer de cette « présence en purgatoire »...

fut le premier, dans l'*Introductio ad theologiam*, à coordonner tout l'enseignement catholique. Notre admiration toutefois restera prudente : une dialectique trop rigide a conduit Abélard aux erreurs condamnées à Soissons (1121) puis à Sens (1140). Les protestations qu'il multiplia contre l'interprétation donnée à sa pensée ne sauraient donner le change : non seulement l'équivoque subsiste, mais l'erreur existe.

Parmi les écoles monastiques, Saint-Victor tient une place privilégiée. Hugues et Richard sont deux maîtres dont s'enorgueillit encore la théologie. A un plan inférieur, Gautier et Godefroy.

Mais ces noms pâlissent à côté de celui de S. Bernard. Chez celui-ci, la connaissance prend toute sa valeur en s'appliquant au progrès de l'âme dans la vie spirituelle : considération, contemplation, amour, le tout se couronnant dans la charité qui nous fait entrer dans les sentiments de Dieu en réalisant en nous la réforme intérieure, principe de vraie liberté.

Parallèlement se développe la tradition de Cluny avec Pierre le Vénérable et d'autres. Qui ne connaît le délicieux *De amicitia spirituali* d'Aelred ? Spiritualité des Chartreux et des Prémontrés ; Joachim de Flore, dont les doctrines trinitaires furent condamnées en 1215, et dont les idées apocalyptiques alimenteront plus tard les déviations des fraticelles ; Alain de Lille et sa synthèse doctrinale : en quelques mots, ces sujets sont abordés avec les nuances nécessaires.

La première partie s'achève sur « la théologie des *Sommes* et des *Sentences* ». Les Sentences de Pierre Lombard marquent l'aboutissement d'un lent progrès dans l'exposition de la doctrine : exposé systématique, complet et raisonné des principales vérités de la foi. Pierre aurait mérité une étude plus détaillée : deux pages et demie sont peu de choses pour un théologien qui a tenu une place si considérable ! L'auteur connaît cependant l'admirable étude du P. de Ghellinck dans le *D.T.C.* (XII, 1941-2019).

Avec le P. Chossat, M. F. estime que la *Summa Sententiarum* doit être rapportée, non à Hugues de S. Victor, mais à Hugues de Mortagne. La critique n'a pas ratifié cette attribution.

Après le rappel des canonistes et des collections canoniques antérieures à Gratien, du décret de Gratien et de ses commentateurs, l'auteur nous conduit à la fin du XII^e siècle avec Robert de Melun, Nicolas d'Amiens, Pierre le Chantre et Simon de Tournai et, en guise de conclusion, tire, des exposés précédents, « les leçons spirituelles » du XII^e siècle.

Les lecteurs du *D.T.C.* trouveront bien des compléments utiles chez M. Forest ; mais celui-ci aurait pu, semble-t-il, recourir à certains articles qui auraient apporté quelques nuances nécessaires à ses appréciations.

2. — C'est en philosophe autant qu'en théologien que M. Van Steenberghen aborde le XIII^e siècle. A cette époque, en effet, le mouvement doctrinal cherche à s'incorporer les données philosophiques d'Aristote, sans renier l'influence néoplatonicienne. De plus, l'influence d'Averroès, d'abord accueilli avec sympathie, aura des conséquences néfastes dont les effets devront être corrigés.

A Paris, la première moitié du siècle voit l'emprise de la philosophie aristotélicienne arrêtée en 1210 et 1215 par l'intervention de l'autorité ecclésiastique. Robert de Courçon, légat d'Innocent III, réglemente l'enseignement de la Faculté des arts, qui bientôt entrera en conflit avec la Faculté de théologie. Les interventions de Grégoire IX (1228, 1229) laissent cependant entendre qu'Aristote peut être corrigé et assimilé. L'influence considérable de Roger Bacon favorisera le parti des philosophes. Peu à peu la philosophie fait son entrée dans la théologie et, avec des maîtres comme le chancelier Philippe, Guillaume d'Auxerre et surtout Guillaume d'Auvergne, le rôle de la philosophie est maintenu dans des limites prudentes. A Oxford, Robert Grosseteste inaugure un mouvement analogue.

La pièce maîtresse de l'exposé du professeur lovanien est son remarquable aperçu des « grandes synthèses doctrinales de 1250 à 1277 » (p. 217-285). Cet aperçu fait suite aux brèves indications générales sur le mouvement philosophique de 1200 à 1250, où l'on relève les noms de philosophes qui furent aussi des initiateurs en théologie : Guillaume d'Auxerre, Philippe le chancelier, Guillaume d'Auvergne que nous avons déjà cités, mais aussi Roland de Crémone, Jean de la Rochelle et surtout Alexandre de Halès, qui aurait mérité une mention plus considérable.

Quatre noms retiennent l'attention au centre des grandes synthèses du XIII^e siècle : S. Bonaventure, S. Albert-le-Grand, S. Thomas d'Aquin et... Siger de Brabant. Nous n'insisterons pas sur les trois premières qui, malgré leur mérite, n'apportent rien d'inconnu. En ce qui concerne S. Thomas, il convient cependant de remarquer que l'auteur s'est fréquemment référé aux remarquables articles qui lui sont consacrés par les PP. dominicains dans le *D.T.C.* (XV, 618-761, 823-1023). Mais on sait que M. V. S. a publié, dans les *Philosophes Belges* (1931-42) deux volumes de grande valeur sur Siger de Brabant. Il était donc tout particulièrement qualifié pour retracer la carrière et présenter les écrits de ce jeune maître, dont l'aristotélisme inquiétant provoquera à deux reprises les censures de l'évêque de Paris, Etienne Tempier. Il nous retrace la genèse historique de cet aristotélisme hétérodoxe, en expose le caractère trop exclusivement rationnel, en dégage les doctrines essentielles. Sur quelques points, il pense devoir rectifier des positions prises jadis par le P. Mandonnet. Sur l'expression même d' « averroïsme latin » appliquée à l'œuvre de Siger, il apporte une restriction : l'averroïsme n'aurait eu qu'une influence secondaire sur la philosophie de Siger, laquelle est plutôt « un aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe ou radical, influencé à la fois par l'averroïsme et le thomisme » (p. 283).

L'influence de Siger de Brabant nous conduit logiquement, à travers les rivalités naissantes et croissantes entre « augustiniens » et aristotéliciens, au célèbre décret de 1277, déjà étudié par Mgr Glorieux dans le *D. T. C.* (XV, 99-107). Si les condamnations portées par Etienne Tempier eurent l'heureuse conséquence de briser l'essor de l'aristotélisme radical, on doit regretter leurs conséquences quant au thomisme. Le décret « va retarder les progrès du thomisme, donner un renouveau de vitalité à l'aristotélisme éclectique que S. Thomas avait voulu dépasser, provoquer des tentatives de compromis entre les thèses condamnées et les positions anciennes, entretenir un malaise persistant dans les milieux universitaires parisiens, envenimer les polémiques entre les écoles et enfin provoquer une campagne d'opinion pour le retrait de la censure des doctrines thomistes » (p. 304) : ce qui sera obtenu deux ans après la canonisation de l'Angélique Docteur. A Oxford, c'est l'archevêque dominicain Kilwardby qui condamnera seize propositions d'inspiration thomiste et son successeur, le franciscain Peckham, confirmera la censure.

Au lendemain des événements de 1277, l'école franciscaine prend la tête du mouvement doctrinal. A Paris, Guillaume de La Mare, Richard de Médiavilla, Vital du Four, Guillaume de Ware et l'on peut rattacher à cette école Pierre-Jean Olieu. A Oxford, après Peckham, Roger Marston. Dans le sillage de S. Thomas, Godefroy des Fontaines, Pierre d'Auvergne, Henri Bate de Malines. Par sa position néo-augustinienne, Henri de Gand doit être mis à part, tandis qu'un Augustin, Gilles de Rome, se rattache étroitement à S. Thomas. Enfin Raymond Lulle, « procureur des infidèles » ne se rattache à aucune école.

L'exposé de M. Van Steeberghen a le grand mérite de mettre à la portée du grand public l'essentiel des résultats de l'histoire et de la critique en ce qui concerne le XIII^e siècle, ce siècle qu'on aurait bien tort de se représenter comme le siècle thomiste ! Le thomisme naissant y eut trop d'adversaires pour qu'on puisse lui

accorder un rayonnement victorieux. La valeur de la synthèse créée par S. Thomas ne se révèlera que plus tard. Comme l'a fort bien dit M. Gilson : « Ce solitaire n'a pas écrit pour son siècle ; mais il avait le temps pour lui » (*La philosophie au Moyen Age*, p. 590).

3. — Le XIVe siècle est confié à l'érudition précise et exacte de M. de Gandillac, spécialiste, comme les deux précédents auteurs, du mouvement des idées au Moyen Age. Epoque troublée où l'on est tenté de découvrir les symptômes d'une décadence marquée par la série des condamnations qui visent le néo-platonisme de certains dominicains, le spiritualisme radical de certains franciscains, l'épistémologie nominaliste qui se répand dans les écoles, les thèses politiques des adversaires d'Avignon. Mais non ! l'auteur veut retrouver, même à travers les équivoques, les imprudences, les exagérations, « l'effort d'un christianisme vivant qui pose de nouveaux problèmes et rajeunit de nouvelles tendances » (p. 335).

Pour plus de clarté, tout l'exposé est groupé autour de quatre chefs : Duns Scot et la « via antiqua » ; Eckhart et ses disciples ; Pétrarque et ses ennemis padouans ; Ockham et la « via moderna ».

Le scotisme est présenté dans une étude complètement rajeunie. M. de G. en esquisse brièvement la logique, rappelant que la distinction formelle *a parte rei* est une pièce maîtresse du système ; la psychologie, s'efforçant de la débarrasser d'un volontarisme qui n'est pas totalement justifié ; la morale personnelle et sociale qui est loin de mériter le reproche d'individualisme ; enfin la métaphysique préludant à une théologie qui la transcende et ne méritera jamais ici bas le nom de science sinon en un sens très élargi par contraste à la simple opinion. Quelques points de cette théologie sont touchés : la volonté divine et la création, les idées divines, la justice et la prédestination, l'incarnation exprimant avant tout pour Dieu l'exigence première d'une élévation de notre nature humaine « au plus haut degré concevable de l'amour montant d'en bas vers le premier aimant » (p. 361). Synthèse bien conforme à l'esprit séraphique.

Autour de Scot et dans le sillage de la *via antiqua*, fidèles, nonobstant les variétés, à l'œuvre doctrinal du Moyen Age, voici les thomistes : en France, Jean de Paris (Jean Quidort), Hervé de Nédellec, Pierre de la Palu et quelques autres : en Italie, Jean de Naples ; en Allemagne, Henri de Lübeck ; en Angleterre, Thomas de Sutton et Nicolas Trivet. Il faut encore citer l'augustin Jacques de Viterbe et Thomas de Strasbourg; les carmes Gérard de Bologne, Gui Terré de Perpignan, Siegbert de Beck ; le bénédictin Englebert d'Admont. Du côté des scotistes, plus ou moins fidèles, François de Mayronnes, Jean de Bassoles, François de Marchia et, très loin de Scot, Thomas Bradwardine. Deux théologiens ont obtenu — et c'est justice — une notice moins succincte : Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriole.

En étudiant la pensée de Maître Eckhart, l'auteur tient évidemment compte des appréciations portées sur l'hétérodoxie des vingt-huit propositions condamnées par Jean XXII. Mais il n'est pas convaincu que la « réhabilitation » d'Eckhart puisse être faite en toute certitude. Il est intéressant de le suivre dans l'analyse fine et nuancée des diverses notions par lesquelles Eckhart a extériorisé sa pensée profonde : l'être et l'intelligence, Dieu et la déité, la création, le péché et le temps, la vraie pauvreté, l'amitié divine. Des notes abondantes appuient le texte.

La mystique rhénane s'apparente à maître Eckhart : Jean Tauler, plus fidèle qu'Eckhart à la théologie classique, montre la voie de l'ascension en Dieu, dans « l'abîme » (*Abgrund*) de la déité. Seuse est très près d'Eckhart, mais la condamnation du maître l'a rendu circonspect et il en évite les formules équivoques. Chez l'anonyme de Francfort, la même prudence s'observe : l'auteur inconnu atténue les paradoxes du maître et se défie des exagérations des Béghards. Enfin, Jean Ruysbroek clôt la série des mystiques, en contraste cependant non seulement avec Eckhart, mais encore avec les erreurs des Béghards.

Pourquoi Pétrarque, le poète, paraît-il dans une histoire des courants doctrinaux du XIVe siècle ? « C'est, nous dit-on, parce qu'à ses yeux, sur tous les plans, politique, moral et littéraire, l'ennemi est tout d'abord et avant tout l' « averroïsme » qui précisément se réclame du Stagirite. » Aussi doit-on rapprocher dans un même chapitre l'auteur du *De sui ipsius ignorantia* et quelques-uns des hommes qu'il a si éloquemment accusés de « scélératesse » et d' « impiété » (p. 399). Pétrarque est tout d'abord opposé au « pseudo-thomiste » Dante, qui envoie Boniface VIII en enfer et épargne Averroès. Puis, à l'averroïsme christianisé d'un Jean de Baconthorp, succède le dogmatisme fanatique d'un Aristote averroïsé, avec Thaddée de Parme, Angelo d'Arezzo et surtout Jean de Jandun. Avec le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, l'Ecriture n'est plus invoquée que pour mieux lutter contre les « prétentions » pontificales : le souci de conserver sa pureté évangélique à la religion du Christ compte moins que l'instauration d'un Etat fort, débarrassé de la tutelle cléricale : l'Etat totalitaire, déjà rêvé au XIVe siècle !

Ockham et la « via moderna » est, à coup sûr, le chapitre le plus intéressant. *Via moderna*, parce qu'une rupture s'inaugure à l'égard du passé. Nous sommes désormais en plein nominalisme, mais un nominalisme qui ne correspond pas toujours à ce que certains auteurs en ont écrit. L'auteur en expose les divers aspects avec une objectivité qu'aucune difficulté ne déconcerte ; il lui restitue une cohérence à laquelle on était peu habitué. Intellection du singulier, valeur du mot et du concept, passage du singulier à l'universel, inexistence des relations et cependant connaissance d'un univers concret dont les composants ne sont pas isolés : « Le monde, tel que le conçoit Ockham, est parfaitement ordonné. Mais son ordre n'est rien de plus que l'ensemble des « absolus », tels que Dieu les a créés et tels qu'il les maintient dans l'être, saisis non plus *divisim* (dans leur existence singulière), mais *conjunctim*, dans cette coexistence qui permet de les déclarer à bon droit causes et effets les uns des autres, plus grands et plus petits, semblables, proches et lointains, sans que rien pour autant s'ajoute (ni par synthèse constitutive, ni par convention arbitraire) à ce qu'ils sont dans leur être naturel de créatures. La contingence première de l'acte créateur étant située à la source même de l'ordre effectif, le cas du miracle et celui des causes libres et volontaires étant naturellement réservés, il faudra dire que « rien ne se produit par causes naturelles au hasard et de façon contingente » (p. 430-31). Ce n'est pas là enseigner l'occasionalisme, et c'est permettre la déduction scientifique et donner sa valeur rationnelle à l'induction scientifique

La morale d'Ockham est souvent sujet de scandale pour beaucoup, en raison du volontarisme sur lequel elle repose en fin de compte. Le volontarisme est, pour Ockham, la conséquence nécessaire de la foi en un Dieu souverain. Mais l'application de ce principe demeure dans des limites raisonnables, car « la volonté divine est incapable de vouloir l' « irrationnel ». On ne saurait nier cependant qu'Ockham, du principe volontariste, a tiré certaines conséquences — théoriques, sans doute et hypothétiques — auxquelles ils est difficile de donner un sens acceptable (voir *D.T.C. Volontarisme*, XV, 3311).

Plus grave est la position prise par le théologien adversaire de Jean XXII concernant le droit naturel et le droit positif. Sur le *jus naturale* se fondent *ensuite* les institutions positives du *jus humanum* dans la mesure où elles visent à établir la prévalence du « juste » d'abord défini par le droit naturel. Conception juste *in se* ; mais combien délicate en est l'application, surtout quand il s'agit de l'attitude à obser-

ver à l'égard du pouvoir pontifical ou même simplement du pouvoir ! Reconnaissons cependant que seule l'attitude d'Ockham à l'égard du pape et non les doctrines relatives au droit naturel et au droit positif ont provoqué la formule de rétractation qui lui fut imposée en 1349. Quant aux erreurs condamnées à l'issue du procès en cour d'Avignon, il sera bon de compléter l'étude de M. de G. par l'art. de Mgr Amann (*D.T.C.*, XI, 890-895), bien que cette étude les envisage en exposant « la métaphysique et la théologie ockhamistes » (p. 438-449).

Parmi les personnalités qu'on rattache communément à la *via moderna*, il faut citer Adam Woodham, Robert Holkot, Grégoire de Rimini, dont certaines formules semblent annoncer Luther, Nicolas d'Autrécourt et Jean de Mirecourt, connus pour leur condamnation, Nicolas Oresme, Marsile d'Inghen. Dans un dernier paragraphe nous trouvons les noms de Pierre d'Ailly et de Jean Gerson. « L'influence de Gerson et celle de Ruysbroeck se combineront chez les frères de la Vie commune dans une forme de spiritualité qui recueillera le meilleur héritage du XIV^{e} siècle » (p. 473). C'est vraiment le passage de la « via moderna » à la « devotio moderna ».

Nous avons dit la haute valeur de l'exposé du savant professeur parisien. Sans la vouloir diminuer, il sera permis cependant de recommander le recours au *D.T.C.*, pour avoir, sur plus d'un auteur, une appréciation où la vérité théologique soit mise au premier plan.

A. M

Paul COULET, S. J. — **L'Eglise et la Paix.** — In-12 de 224 p., 300 fr. — Paris, Spes.

Le conférencier de la primatiale de Bordeaux reste toujours en contact avec l'actualité la plus immédiate. Cette nouvelle série de conférences, *l'Eglise et la Paix* vient à propos rappeler aux catholiques qu'il ne faut pas laisser monopoliser l'idée de la paix par les communistes.

D'ailleurs, la doctrine de l'Eglise a toujours été en faveur de la paix et la hiérarchie s'efforce aujourd'hui de l'appliquer aux réalités que nous vivons. La première conférence rappelle cet attachement du christianisme à la paix et montre ce qu'est la paix voulue par le christianisme. La deuxième conférence définit les conditions de « la paix dans la Cité » : la bonne entente entre concitoyens, si nécessaire à l'heure actuelle, recommandée par les papes et les évêques, a pour condition le dévouement au Bien commun, dans le domaine social aussi bien qu'économique. La troisième conférence, « la paix dans l'ordre social », rejette l'inacceptable dilemme et n'admet ni un capitalisme sans conscience, ni un communisme sans Dieu. C'est notre régime économique qui doit être réformé, et la réussite de cette réforme est conditionnée par la réforme des hommes et, ici encore, commandée par la vraie notion du Bien commun. Ces principes généraux trouvent une application concrète dans « la paix dans l'entreprise », sujet de la quatrième conférence. Ici, l'orateur aborde des questions très délicates auxquelles il n'hésite pas à indiquer « avec courage et clarté », écrit Mgr Richaud dans la préface, les solutions qui, seules, semblent pouvoir apporter la paix entre patrons et ouvriers, employeurs et employés. Il s'agit d' « intégrer » le travailleur dans l'entreprise. Les nationalisations n'y suffisent pas. Les caractéristiques d'une réforme efficace sont la participation aux bénéfices, la participation à la gestion, la participation à la propriété. L'orateur n'a pas la naïveté de croire qu'une telle réforme pourra s'accomplir d'un seul coup et suivant un plan arrêté d'avance : « Ce n'est que progressivement, à la lumière d'expériences diverses, audacieusement tentées et prudemment conduites, qu'on aura chance d'y parvenir » (p. 166). La paix entre les peuples — cinquième conférence — est un sujet peut-être plus délicat encore. On nous expose quelles dispositions morales sont nécessaires pour que puisse se réaliser cette paix entre les nations. On dit également les conditions d'ordre politique, juridique, moral exigées pour son maintien. Très nettement, le P. Coulet condamne les guerres modernes avec leurs procédés inhumains ; mais il sait aussi que la paix doit être voulue et cherchée sincèrement : « Tenter d'exploiter l'ardent désir de paix qui anime l'immense majorité du genre humain à l'heure actuelle, afin de désarmer préventivement ceux qui pourraient éventuellement venir demain au secours des peuples menacés dans leur légitime indépendance et empêcher leur asservissement, ne représente qu'un odieux et révoltant chantage auquel nous avons, du point de vue moral et chrétien, le droit et le devoir de nous soustraire » (p. 187).

A. M.

Abbé Robert PREVOST. — **Dieu n'échoue pas.** — In-8 de 340 p. — Paris, Editions de minuit (22, Boul. Saint-Michel, VI^{e}), 1951.

« Si quelqu'un savait avec certitude, par l'expérience, pourquoi l'humanité, après une seconde guerre mondiale, s'éloigne... chaque jour de la paix et de la stabilité ; si ce même homme savait, de la même certitude, à quelle unique condition tous les peuples de la terre pourraient sortir — rapidement — de l'impasse ténébreuse... ; et si par peur de passer aux yeux des incroyants pour un imposteur, aux yeux des croyants pour un faux prophète, aux yeux des uns et des autres pour un fou, cet homme préférait se taire... celui-là serait un lâche ou un criminel. Je suis cet homme. »

C'est en ces termes que l'auteur se présente, à la première page de ce livre. « Chez les chrétiens, dit-il ensuite, la foi s'est laissé pervertir. La solution réelle, adéquate, n'est pas dans la politique ». Il faut que « cette perversion des croyants » soit « reconnue, corrigée, vaincue par une *conversion*, que le Christ a méritée... et qui est réservée à notre temps ».

En quoi consistera cette conversion ? C'est ce que l'auteur promet de dire dans deux autres volumes. Celui-ci, dont le sous-titre porte : « Un témoin se lève », raconte, dans une autobiographie assez détaillée, comment « il commença sa vie apostolique en s'engageant lui-même dans [une] vie trompeuse et en y entraînant beaucoup d'âmes ». Nous avouons ne pas bien voir en quoi consista son erreur, puisque dans cette période, il demeura toujours, nous dit-il, employé aux tâches qu'il reçut et dans lesquelles il fut guidé par ses supérieurs hiérarchiques et notamment par son évêque. Quant à savoir ce que fut sa « conversion » et en quoi consiste « l'unique condition qui pourrait faire sortir rapidement de l'impasse ténébreuse » tous les peuples de la terre, il faut attendre que l'auteur s'en explique clairement dans les volumes futurs. Dans celui-ci, il raconte ses origines sa participation à la guerre de 1914, ses études au Séminaire français de Rome, ses diverses activités pastorales de 1928 à 1931. L'ouvrage, bien écrit, quoique d'un style un peu lent, nous montre l'auteur en rapports avec des personnalités et des mouvements encore très actuels, mais nous renseigne moins sur eux que sur les impressions personnelles qu'il ressentit à leur contact.

Maurice FRAIGNEUX. — **Sainte Catherine de Sienne.** — In-12 de 120 p., 220 fr. — Paris, Editions du Vieux Colombier, 1950.

Cette vie de sainte Catherine n'est pas une étude critique apportant des documents nouveaux ou une interprétation inédite des événements déjà connus. Les faits admis habituellement y sont rapportés dans leur ordre chronologique. Le principal intérêt réside dans le commentaire qui les accompagne et qui est fondu dans